



COMUNIDAD INDÍGENA Y CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL ESPACIO ENTRE LOS AYMARA DEL NORTE DE CHILE

INDIGENOUS COMMUNITIES AND HISTORICAL CONSTRUCTION OF SPACE AMONG THE AYMARA OF NORTHERN CHILE

Héctor González Cortez¹, Hans Gundermann Kröll² y Jorge Hidalgo Lehuedé³

Este trabajo tiene como objetivo mostrar cómo los aymaras del norte de Chile han realizado distintas “construcciones” de sus espacios de reproducción desde el período colonial hasta la actualidad. Considerando que el ambiente físico se ha mantenido prácticamente inalterado, se postula que las distintas modalidades de apropiación del espacio están relacionadas con los contextos históricos que han debido enfrentar.

Palabras claves: aymaras, historia, construcción social del espacio, territorio.

In this paper we show how Aymara communities of northern Chile have created various “constructions” of their spaces of social reproduction from the colonial period to the present. Since environmental conditions have remained practically unchanged, we propose that the different spatial constructions are strongly linked to historical and temporal contexts.

Key words: Aymara, history, social spatial construction, territory.

Las sociedades humanas construyen los espacios territoriales que ocupan en función de distintos criterios, que van desde los sistemas de uso material hasta los de representación del mundo. El espacio no es un simple soporte físico para la existencia de un grupo, sino un sistema semantizado (García 1976), de significación (Juliano 1998) o de representación (Gumuchian 1991). Se trata, en definitiva, de un producto cultural. La cultura otorga significado a las experiencias y permite comprender el medio en que se interactúa, a través de la clasificación, racionalización y simplificación de la multiplicidad de datos entregados por las percepciones (Juliano 1998:221). El espacio es un ámbito de este ejercicio permanente de racionalización y como tal se inscribe también en la historia.

En este trabajo nos interesa mostrar cómo sobre un mismo ambiente físico muy restrictivo, los aymaras¹ del extremo norte de Chile han ejercido distintas modalidades de apropiación del espacio; esto es, cómo un mismo territorio no permanece idéntico en el tiempo en términos de sus formas de delimitación, de sus modalidades de apropiación y de la identidad colectiva de sus habitantes;

cómo, en definitiva, sobre un soporte físico que se ha mantenido prácticamente inalterado, estos indígenas han realizado distintas construcciones de sus espacios de reproducción de acuerdo con el contexto histórico que se trate. Para ello se presenta, primero, una reseña de las principales características ambientales del territorio y luego una descripción de lo que ocurre en diferentes momentos, desde el período colonial hasta la actualidad.

Nuestro propósito se relaciona con la influyente tesis de John Murra sobre la complementariedad ecológica. Aunque el modelo del control vertical de diferentes pisos ecológicos (o “archipiélago vertical”) fue pensado como una manera de comprender por qué en los Andes “el asiento del poder y la alta densidad demográfica se ubicaban por encima de los 3.400 msnm” (Murra 1985:3), terminó transformándose en un “ideal andino” que sobrepasó ampliamente sus “límites y limitaciones”, sobre los que el mismo autor insistió. En gran medida, nuestro trabajo puede plantearse como un intento de exploración de la continuidad del modelo en tiempos coloniales y republicanos, que fue también discutida por Murra, quien advirtió sobre las

¹ Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. hgonzale@uta.cl

² Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S.J., Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. hgunder@ucn.cl

³ Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, Chile. hidalgo@uchile.cl

restricciones impuestas “por el régimen colonial europeo, por las repúblicas del siglo XIX y por las leyes de la reforma agraria de nuestra época” (Murra 1985:13).

El Soporte Físico

El espacio geográfico que corresponde a la actual Región de Tarapacá presenta una estrecha franja de costa, flanqueada por un cordón longitudinal de cerros conocido como cordillera de la Costa; una zona de Depresión Intermedia, una planicie conocida como pampa, que se ubica entre el cordón costero y el macizo andino; luego el cordón montañoso de la cordillera de los Andes; y, por último, al oriente, el altiplano, que en este caso corresponde a una pequeña parte de la gran estepa de altura que se interna hacia el sector boliviano. La pampa y el piedemonte andino son interrumpidos en ciertos trechos por algunos valles o quebradas, socavados por pequeños cauces de aguas permanentes o intermitentes que nacen en el sector cordillerano y desaguan en el mar o se infiltran en la depresión intermedia.

En la costa y la pampa predomina un ambiente de desierto absoluto, sin precipitaciones, y la vegetación se reduce a algunas cactáceas en los altos del cordón costero, alimentadas por las nieblas marítimas, y a la que crece en el fondo de valles y quebradas que intersectan la zona, además de algunos escasos manchones de árboles en plena pampa, variedades locales cuyas raíces están especialmente adaptadas para aprovechar la humedad generada por la cercanía de las napas freáticas. En la pampa se producen bruscas variaciones de temperatura entre el día (extremadamente altas) y la noche (muy bajas). En la cordillera andina y el altiplano oriental impera un ambiente de desierto marginal de altura, las precipitaciones se concentran en el periodo estival (conocido como invierno boliviano), la predominancia de muchos días de heladas en el año, bruscas variaciones térmicas diurno-nocturnas y una alta radiación solar. Estas condiciones se moderan al abrigo de los valles y quebradas occidentales, que nacen en esta área. La vegetación de estas zonas es más abundante, principalmente de tipo arbustivo y, en el altiplano y sectores altos, alrededor de los cursos de aguas superficiales que se dirigen hacia el oriente, se forman también bofedales o humedales. En general, también se presentan variaciones en el régimen de

pluviosidad, produciéndose una alternancia de ciclos de años secos y especialmente lluviosos.

Este medio físico es especialmente restrictivo para la reproducción de sociedades de base agropecuaria. Siguiendo un eje oeste-este, en un corto trecho (de no más de 150 km), se suceden distintos pisos geográficos: costa, valles bajos, valles altos y altiplano. Dado que cada nivel presenta diferentes aptitudes agroecológicas, que determinan la obtención de producciones específicas, de una manera esquemática, se puede decir que un piso no permite la reproducción total de los grupos sociales, por lo que ellos deben buscar la manera de acceder a las producciones de otros niveles. De esta manera, la complementariedad ecológica es una cuestión necesaria para analizar la construcción del espacio de reproducción aymara. Sin embargo, para una misma necesidad, pueden existir distintas respuestas² y ellas tendrán diferentes efectos sobre la constitución de estos espacios de reproducción, según el contexto histórico que se trate.

La Situación Colonial

Las restrictivas condiciones ambientales y su posición marginal respecto de los centros de poder determinaron que entre 1540 (cuando se entrega la primera encomienda en la zona) y 1565 (año en que se crea el Correjimiento de Arica)³ los intereses coloniales existentes en el área se centrarán solo en la exacción de renta de trabajo o bienes de los indígenas encomendados y a una actividad minera al parecer poco significativa⁴. Sin embargo, en este período se inicia también la crisis del sistema de verticalidad económica sustentado por los señores Lupaca, Pacaje y Caranga respecto de las colonias que mantenían en la zona. Precisamente, la información respecto de su presencia proviene de documentos sobre conflictos entre encomenderos que reclaman población dependiente de señores étnicos de otros sitios. De todas maneras, el orden territorial, sociopolítico y productivo sigue teniendo ciertos atributos y fisonomía indígenas, aunque en la esfera de la circulación económica engrana con el mercado minero en desarrollo, que posteriormente articulará casi por completo el espacio económico colonial andino.

Los cambios más radicales y que perdurarán durante todo el período colonial (y gran parte de la vida republicana) se producen a partir de la década de los setenta, cuando cambia radicalmente

la estructura agraria, producto de una serie de medidas iniciadas por el virrey Toledo, destinadas a incrementar la transferencia de metales preciosos a la metrópoli, especialmente desde el mineral de Potosí, del cual Arica fue el principal puerto de entrada y salida. Primero, se aseguró la afluencia masiva de fuerza de trabajo a la explotación minera (mediante el reclutamiento forzoso, la *mita* o turno de trabajo indígena)⁵ y el abastecimiento de insumos productivos (en especial azogue, que se empezó a producir en Huancavelica) y bienes de consumo humano (cuyo demanda no podía ser satisfecha mediante la renta en productos del sistema inicial de encomiendas). Segundo, se transformó el sistema de tributos, reemplazándose las obligaciones en productos por dinero, lo que obligó al sector indígena a conseguir el metálico, no disponible en sus economías tradicionales, vendiendo su fuerza de trabajo en los nacientes centros urbanos, en las explotaciones mineras y en las empresas agrarias⁶. Tercero, se redujeron los indígenas a pueblos, lo que significó una reorganización radical del asentamiento y la ocupación del territorio indígena⁷.

Como resultado de estos procesos emerge un sistema agrario con dos componentes estructurales. Por un lado, el sector empresarial hispano que genera, preferentemente, productos con destino al mercado (p.ej., ganadería mayor y menor, cultivos de vid, aceite de oliva, caña de azúcar, cereales, manufactura textil); y, por otro, un sector de campesinos indígenas, con sus espacios vitales tradicionales recompuestos y con una economía agropecuaria dirigida, principalmente, a su propia reproducción. Entre ambos sectores, como mecanismo de articulación permanente, se instala la demanda de la renta en dinero impuesta por el Estado colonial a los indígenas. Este sistema económico tuvo su correlato político en la separación de la República de Españoles y la República de Indios, en el denominado Pacto Colonial, por el cual cada parte estuvo sometida a leyes y regulaciones específicas y excluyentes.

La reducción de indígenas a pueblos cumplía un doble objetivo: por un lado, se asignaban los medios de producción (p.ej., tierras, aguas, bosques) que, a ojos del colonizador, requerían los indígenas radicados para sus necesidades de reproducción económica; y, por otro, las tierras y aguas que quedaban disponibles después de las reasignaciones de tierras (y del dramático declive demográfico post-conquista) pasaban a manos de

españoles. En la región de Tarapacá, el proceso de reducción a pueblos significó que las mejores tierras (especialmente en valles cálidos provistos de buenos campos de labranza y de posibilidades de riego) pasaran a ser controladas por empresarios agrícolas hispanos y que los indígenas se vieran replegados a las tierras marginales y de altura.

En 1575 el capitán Juan Maldonado de Buendía, siguiendo instrucciones del virrey Toledo, visitó 226 localidades habitadas que encontró en la provincia de Colesullo o Moquehua (entre el río de Arequipa y el río Loa), reduciéndolas a 22 pueblos, que quedaron incorporados en el trazado de trece doctrinas⁸. En cada pueblo designó autoridades locales y estableció los montos de tributación. Tres años más tarde, en 1578 Alonzo de Moro y Aguirre, Corregidor de Arica, trazó los deslindes orientales del Corregimiento, que se mantendrán durante toda la época colonial prácticamente sin cambios e, incluso, con pequeñas modificaciones, persistirán en tiempos republicanos hasta hoy, separando primero Perú y luego a Chile de Bolivia (Paz Soldán 1878). En fin, al parecer, el proyecto reduccional se estructuró entre finales del siglo XVI e inicios del XVII, haciendo corresponder jurisdicciones cacicales⁹ con doctrinas o curatos destinados a la evangelización de la población nativa (Hidalgo 1978, 1987). La implantación de las jurisdicciones político-administrativas hispanas, que cumplían funciones fiscales y religiosas, y el proceso de radicación en pueblos tuvieron distintas consecuencias. Sin embargo, entre ambas configuran la formación de lo que será el espacio social indígena colonial en Arica y Tarapacá.

La presencia española se concentró en los valles bajos cercanos a la costa en el caso de Arica y en los oasis y quebradas cercanas a la pampa en Tarapacá. Con excepción de algunos poblados como Pica o Tarapacá, donde coexistieron indígenas, criollos y descendientes de africanos (Hidalgo 1986), la población indígena fue replegada hacia la precordillera andina (valles occidentales) y la alta cordillera fronteriza con los corregimientos de Carangas y Pacajes.

Es cuestionable la efectividad de la concentración de los indios a pueblos en un medio donde los recursos productivos se encuentran dispersos, por lo que es altamente probable que la vida económica y social indígena siguiera practicándose en las estancias pastoriles en las zonas altas o en los caseríos aledaños a los vallecitos agrícolas donde se encontraban sus ganados y cultivos y no en el nuevo

poblado central creado con funciones administrativas y religiosas¹⁰. De hecho, hasta hoy, cuando los recursos se hallan muy dispersos, sigue ocurriendo lo mismo, y el poblado central (o *marka*) solo se ocupa en ocasiones festivas o extraordinarias. De todas maneras, este espacio residencial fue también resemantizado, con una conjunción de elementos provenientes de la tradición judeo-cristiana (p.ej., fiestas patronales, carnavales, iglesia, plaza, calvarios) y prehispánica (p.ej., agrupación residencial por *ayllus* y mitades, culto disfrazado a cerros y antepasados)¹¹.

Aunque corresponden a una fracción de los espacios que antes articulaban, los nuevos límites al menos permiten niveles mínimos de reproducción social y generación de excedentes para cumplir con las obligaciones coloniales. A pesar de todo, con mayor o menor éxito, sobre la comunidad se aplicarán también categorías indígenas de organización socioespacial. Si se revisa lo que acontece hacia la mitad del siglo XVIII, una comunidad podía corresponder a un *ayllu*¹², tener varios *ayllus* en su interior o estar dividida en mitades. Los *ayllus* coloniales en esta región tenían siempre una referencia espacial y con frecuencia, pero no siempre, se les incorporaba dentro de una estructura segmentaria que podía ser simple o compleja. Se componían de uno o más grupos patrilineales localizados. Cuando sus límites se identificaban con los de la comunidad, asumía importantes funciones económicas, sociopolíticas y culturales. Pero cuando este no era el caso, era solo una categoría de división social de importancia social secundaria inserta dentro de un conjunto mayor, que podía conformarse con dos o más *ayllus* o siguiendo un esquema de mitades. En este último caso, *araxsaya* (la mitad de arriba) y *manqhasaya* (la mitad de abajo o de adentro) correspondían a zonas agropecuarias ubicadas en una posición relativa más alta o más baja, pero manifiestan también la aplicación de un extendido principio de división dualista característico de las sociedades andinas, que se aplica aquí al nivel de pequeñas entidades reduccionales coloniales.

Sin embargo, la radicación tuvo consecuencias evidentes sobre el antiguo sistema de apropiación del espacio. La operación del sistema de relaciones coloniales sobre las nuevas divisiones territoriales, de las que dependían los ingresos fiscales, la apropiación del trabajo indígena y la evangelización ocasionarán la emergencia de una nueva expresión espacial: la de territorios establecidos, dotados

de límites, con fronteras internas y externas. Esta situación se manifiesta en el registro documental: los conflictos entre encomenderos y señores étnicos por reclamaciones de recuperación de indígenas ubicados en colonias distantes, son reemplazados principalmente por conflictos de tierras entre españoles e indígenas o entre los mismos indígenas¹³. Ahora el espacio de los grupos tiene límites y ellos son sancionados por relaciones coloniales.

El antiguo dispositivo de jurisdicciones compartidas, multiétnicas, flexibles y permeables ha cedido su lugar a un sistema de jurisdicciones discretas, es decir, con límites y localizadas en un territorio continuo. Evidentemente, en este nuevo contexto el antiguo sistema de control territorial archipelágico, con colonias que dependían de señoríos cuyo núcleo central estaba en el altiplano, ya no era posible¹⁴. A partir de ese momento, el sistema amplio de verticalidad se reduce y comienza a imperar una noción de verticalidad reducida al aprovechamiento de recursos diferenciados dentro de la jurisdicción de la reducción o resguardo. De esta manera, al no ser posible la ocupación de otros espacios en donde conseguir los bienes faltantes socialmente valorados, como ocurría mediante el sistema de instalación de colonias, solo quedaría la vía del intercambio entre campesinos de zonas con producciones especializadas.

En cuanto a las identidades colectivas, con estos niveles de segmentación ya no es posible la convivencia multiétnica en un mismo espacio, ya que en cada espacio se reclama una identidad exclusiva¹⁵. Si en términos generales el sistema colonial transformó las sociedades indígenas andinas precolombinas en prácticamente una uniforme nación “india” (en oposición a la Corona española), esto es, un sistema de identidad definido primariamente por la adscripción a la categoría general de indios (que se instala por encima de las antiguas identidades colectivas étnicas tradicionales, como los señoríos aymaras Lupaca, Pacaje, Caranga, entre otros), a nivel de las unidades territoriales fiscales y eclesiásticas se produce una fragmentación, con lo que aparecen otros tipos de identidades colectivas más restringidas referidas a los cacicazgos a un nivel microrregional (p.ej., el cacicazgo de Codpa) o los repartimientos o comunes de indios localizados (por ejemplo, Ticnamar dentro del cacicazgo de Codpa).

Esta situación se verá relativamente inalterada hasta las últimas décadas del siglo XVIII, cuando después de las grandes rebeliones indígenas se

implementan una serie de medidas, entre las que se cuentan, por un lado, la supresión de los caciques como los elementos mediadores de la relación entre los indígenas y la administración hispana; y, por otro, el fortalecimiento de los “cabildos” de los pueblos en desmedro de las microrregiones cacicales. Estas medidas, que conllevan una mayor fragmentación jurisdiccional, determinan un reforzamiento de las comunidades menores (p.ej., se acaba el cacicazgo de Codpa y se vitalizan sus unidades componentes: Ticnamar, Putre). Asimismo, se produce la consiguiente revalorización de las identidades de tipo localistas correspondientes a este nivel de segmentación, que serán características del período republicano¹⁶.

Son estas comunidades locales las que definen la relación de los individuos con la tierra, tanto las de uso familiar (generalmente las chacras de cultivo) como las de apropiación colectiva (normalmente los terrenos de pastoreo extensivo). Sin embargo, se trata solamente de derechos de usufructo que entrega el Estado colonial a la comunidad (no a los individuos) a cambio del pago de un tributo y el cumplimiento de otras obligaciones (como los servicios de trabajo y el reparto de mercancías por las autoridades hispanas regionales). De esta manera, los vínculos entre los individuos y los grupos no se basan exclusivamente en relaciones de parentesco, sino también en su adscripción residencial a una corporación de factura colonial y a su inserción en las categorías fiscales definidas por la administración hispana (“originarios” o “forasteros”). Esta situación se verá alterada con la independencia y la vida republicana.

La Situación Republicana¹⁷

En 1821 José de San Martín decretó que los indios eran “ciudadanos” de la nación, por lo que debían ser reconocidos como “peruanos”, abolió el tributo indígena y prohibió estrictamente la sujeción de los indios a cualquier tipo de servidumbre involuntaria. En 1824 Simón Bolívar declaró la disolución de las comunidades indias en Perú, dispuso la entrega de las tierras a sus ocupantes de manera particular, la venta de los terrenos de apropiación colectiva y la desaparición de los cacicazgos y títulos nobiliarios de indígenas (Figallo 1994). Estas medidas, inspiradas en las ideas liberales emancipadoras de la época, constituyen un verdadero proyecto de reforma

agraria, pues debía conducir a las comunidades indígenas hacia un régimen de pequeña propiedad individual, esto es, hacia la libre disposición de las pertenencias particulares¹⁸. Además, suponen una transformación del vínculo entre indígenas y Estado, ya que estos dejan de ser súbditos para convertirse en ciudadanos¹⁹.

El antiguo Pacto Colonial²⁰ de carácter estatal es reemplazado por un nuevo pacto político de ciudadanía que se funda en una relación de tipo individual, donde queda formalmente excluida la comunidad. Su vinculación política como “ciudadanos” de un Estado-nación supone un cambio en la forma en que los indígenas tendrán acceso a la tierra. Ya no se trata de derechos de “usufructo” garantizados por el Estado colonial a cambio de una tasa comunitaria, que dependen de la vinculación entre el individuo con su comunidad, mediatizada por la presencia tutelar de autoridades indígenas (caciques) y no indígenas (corregidores). Ahora el acceso debe ser de libre disposición y se define de manera individual entre propietario y Estado a través de un impuesto predial.

Pese a sus deseos de abolir el tributo, la caótica situación económica de la naciente república obligó a que este fuese restaurado en 1826, apenas dos años después de los decretos bolivarianos, pero ahora con el nombre de “contribución” de indígenas. De esta forma, siguió vigente una tasa “india”, ya que trataba nuevamente a los campesinos indígenas como un grupo aparte por su filiación cultural²¹. Se establecieron Padrones de Contribuyentes Indígenas que, en su forma, eran una copia de las antiguas Visitas coloniales. Asimismo, aunque las reformas liberales apuntaban a la libre circulación de tierras, también se prohibió la venta de tierras indígenas por un lapso de 25 años. Con todas estas medidas reconvirtieron a los “indígenas” en un grupo corporado amplio muy semejante al de la nación india colonial, que requería de protección especial por parte del Estado. De esta manera, en muchos aspectos se implementó un esquema neocolonial. Los principales cambios radicaron en el hecho de que el sistema fue controlado por las burocracias locales mestizas o no indígenas y que la tasa comenzó a ser una obligación individual, es decir, ya no implicaba ninguna responsabilidad corporativa comunitaria.

En 1854, producto de la bonanza fiscal alcanzada con el boom de la explotación del guano y como una forma de asegurar la lealtad del sector

indígena, el elemento mayoritario del país, el presidente Ramón Castilla abolió definitivamente la contribución de indígenas (Bonilla 1984). Con ello, las comunidades indígenas perderán definitivamente cualquier importancia política “corporativa” que hayan podido conservar durante las primeras décadas republicanas. Desde entonces, las políticas del Estado se orientarán derechamente al desarrollo de la autonomía de las unidades familiares, como un factor destinado a facilitar el progreso nacional y el de las propias localidades. Paralelamente, los indígenas se vincularán al mercado de fuerza de trabajo como peones, al de productos campesinos como oferentes de productos y al de consumo humano como adquirentes de bienes externos de manera directa y ya no intermediada por elites indígenas (caciques) o por corporaciones colectivas (la comunidad).

Para el año 1845 contamos con un Padrón de Contribuyentes de Tarapacá, donde se distingue entre Contribución Indígenal, Predial Rústica, Industrial y Eclesiástica²². Se trata de un verdadero censo de población y sigue en mucho las características de las Visitas coloniales (por ejemplo, distingue entre individuos ausentes y presentes, edad, sexo, impedimentos físicos y oficios de las personas). Sin embargo, ya no se mencionan mitades (como ocurría en el siglo pasado) y la mención de *ayllus* solo aparece en dos comunidades (Chiapa y Camiña). De esta manera, los indígenas son simplemente adscritos a los pueblos donde están empadronados. De todas maneras, el documento enseña que el elemento indígena sigue siendo predominante o único en las comunidades ubicadas por sobre la cota de los 2.000 msm. También resalta la importancia de la contribución indígena, que representa el 82,5% del total de ingresos recaudados en la provincia.

Existe una Matrícula de Predios Rústicos para la provincia Litoral de Tarapacá que corresponde al año 1876 y un Padroncillo de Contribuyentes para la provincia de Arica²³. Se trata de documentos que contienen un listado de los dueños de predios agrícolas que debían pagar contribuciones o impuestos territoriales al Estado peruano. No se consigna la superficie de las propiedades, sino su tasación, una estimación de su utilidad anual y el valor de las cuotas semestrales y anuales. La tasa de contribuciones (pagada en cuotas semestrales) corresponde al 4% de las utilidades anuales, que se estiman siempre en un 10% del avalúo del bien raíz. En el caso de Tarapacá, las localidades mencionadas

son prácticamente las mismas que las de 1845, pero ya no se mencionan *ayllus*, lo que sí ocurre en Arica (en las comunidades de Codpa, Belén, Saxamar y Pachama). Un porcentaje notorio de los propietarios tiene apellidos aymaras, con una larga presencia en los sitios donde son mencionados. Sin embargo, en ninguna parte de la matrícula se hace mención alguna a su condición de indígenas. Esto es, para efectos fiscales a esa fecha no solo han desaparecido las comunidades, sino también los indios.

El tratamiento liberal dado por el Estado peruano a las comunidades y a los indígenas, como corporaciones o sujetos carentes de reconocimiento, continuará con la anexión del territorio de las provincias de Tarapacá y Arica a Chile, después de la guerra del Pacífico. Más aún, el Estado chileno impone rápidamente la inscripción general de los predios agrícolas en Registros Conservatorios de la Propiedad²⁴. Con esta medida se busca, por un lado, garantizar definitivamente la libre disposición del bien raíz, esto es, su circulación mercantil; y, por otro, delimitar rápidamente las tierras de particulares y las fiscales. De acuerdo con lo que conocemos la inscripción de títulos de dominio de particulares indígenas se inicia en 1885, es decir, a solo cuatro años de finalizado el conflicto bélico. Estos trámites se realizan en las ciudades de la costa, lejanas de sus lugares de residencia rural, y mediante el sistema de fijación de carteles y publicaciones, que aseguraba que transcurrido un plazo de 30 días sin la presentación de reclamaciones de terceros, la propiedad pudiera ser inscrita. Evidentemente, se trata de actos donde no interviene para nada la condición de indígena ni se reconocen sus comunidades.

En 1918 se publica en una imprenta del puerto de Pisagua el folleto “Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y Documentos relacionados con sus Títulos de Dominio”, al parecer por iniciativa de los caciques de ese periodo anual, don Juan Castro, representando a *Arajj Saya* o la mitad de arriba, y don Tomás Mamani a la de *Mankha Saya* o la mitad de abajo (o adentro)²⁵. Las primeras páginas explican las características de las comunidades indígenas altiplánicas. Luego se incluyen copias de varios documentos fechados entre 1612 y 1754 que se refieren a conflictos sobre tierras, disputa de derechos y amojonamientos en diversos lugares de la zona²⁶. A continuación el texto contiene un Cartel de Dominio, que incluye una pormenorizada relación de los comuneros, las estancias de pastizales y los deslindes de la comunidad de Isluga. Por último,

hacen una “Presentación al Supremo Gobierno de la Comunidad de Santo Tomás de Isluga”, donde solicitan al Presidente de la República, a través del Gobernador Departamental, el establecimiento de los deslindes y títulos de la comunidad. Reconocen la soberanía chilena del territorio (invocando el tratado de Ancón) y, además, sorprendentemente, apoyan su solicitud en la ley del 4 de diciembre de 1866 sobre tierras indígenas, que había sido dictada y operaba en la zona sur del país para la radicación de los Mapuche²⁷. Esta petición nunca fue respondida por el gobierno chileno.

El ordenamiento del territorio impulsado por el Estado chileno no contempla ningún régimen de excepcionalidad, al menos en lo que se refiere a la tierra de uso agropecuario. Las formas de propiedad colectiva de la tierra constituyen una excepción en Chile. La legislación de 1866 aplicable a colectividades indígenas formaba parte de estrategia especial para las áreas Mapuche y tenía como objeto abrir territorios a la colonización (Jara 1956). El ordenamiento de la propiedad en Arica y Tarapacá apuntaba a la formación de propiedad privada y no a mediaciones o formas transicionales de tipo corporativo. La solicitud de los caciques de Isluga no podía prosperar, pues resultaba contradictoria con esta lógica. Al final la comunidad de Isluga logró obtener un título de dominio, pero no como comunidad de indígenas, sino bajo la forma de una comunidad de particulares. Además, cada estancia (compuesta de uno o más grupos de patriparientes) de Isluga, en un proceso que se inicia en 1886, inscribirá también títulos por separado para respaldar sus terrenos.

De esta manera, el título comunitario de Isluga solo servirá, en el futuro, como instrumento legal para las disputas que sus estancias limítrofes mantendrán con estancias vecinas de otras comunidades históricas de la zona (como Cariquima o Chiapa) y, eventualmente, para simbolizar también la colectividad que en otros aspectos se desvanecía y reconfiguraba. Pero en términos de mecánica comunitaria, los problemas internos de Isluga se ventilarán mediante los títulos de cada estancia. La intervención estatal, si bien permitía la defensa de sus límites externos, no apuntaba al mantenimiento de la solidaridad comunal y, al contrario, sostenía e incentivaba el fraccionamiento por estancias e, incluso, al interior de las mismas, ya que los títulos asignaban posiciones de poder a los titulares del dominio, en desmedro de líneas colaterales u otros

linajes no incluidos por alguna circunstancia en el título original.

Perdida su condición jurídica a inicios del siglo XIX, las comunidades históricas de formato colonial mantienen todavía, por cierto tiempo, una porfiada existencia. Sin embargo, esa continuidad variará según sus propias condiciones estructurales de reproducción y su relación con los centros políticos y económicos regionales. De esta manera, el proceso de disolución hacia la comunidad local (la pequeña aldea) se da más temprano en la zona agrícola de valles, más cercana espacialmente a los enclaves de desarrollo regional y donde se empieza a gestar con mayor rapidez un proceso de tránsito étnico con consecuentes procesos de pérdida cultural; y más tardíamente en el piso altiplánico, donde para ciertos fines las estancias ganaderas (transformadas en comunidades sucesorias) se siguen apoyando hasta inicios de siglo en agrupaciones más amplias correspondientes a antiguos *ayllus* y comunidades. En este caso la persistencia de la comunidad histórica contendrá aspectos culturales (identidad microrregional, rito y religión), sociales (endogamia, grupos bilaterales de parentesco) y políticos (representación ante el Estado en un nivel más amplio que el de las estancias y como forma de aglutinación ante conflictos entre estancias pertenecientes a distintas comunidades históricas). Sin embargo, en ambas zonas ya no se observa el control comunitario de los recursos productivos y su potestad para dirigir el autogobierno local, cuestiones decisivas que antes les refrendaba el poder superior radicado en el Estado colonial.

Ciertamente, la comunidad como entidad social no desaparece, pero se transforma. Bajo el impacto de factores externos (en los cuales el Estado republicano es un agente protagónico) y de sus propias dinámicas internas, las comunidades coloniales sufren un doble proceso de particularización. El primero se sitúa a nivel de las localidades y consiste en la fragmentación de las comunidades históricas más amplias en comunidades locales aún más pequeñas que las de fines del período colonial, que aumentan su autonomía a medida que sus vínculos con las de origen se debilitan o se tornan conflictivos. El segundo se ubica a nivel de las unidades familiares y tiene que ver con el incremento de la autonomía de los hogares, producto de la incapacidad de las comunidades de referencia para subordinar a las unidades domésticas en un aspecto tan estratégico como el acceso a la tierra.

Si el rasgo característico del período colonial se puede definir como el de la primacía de la comunidad en desmedro de la capacidad de las unidades domésticas, la “inducción liberal” republicana (por así llamar la acción del Estado peruano primero y del chileno luego) procede en contrario, ya que conlleva un aumento de la autonomía de las unidades familiares componentes. En situaciones extremas consistió en la subordinación de la comunidad a los intereses de las unidades integrantes, a facciones o a segmentos social o económicamente diferenciados, dejando un valor puramente ideológico al principio de reciprocidad con que antes se concebía el vínculo político entre colectividad e individuo, que permitía la configuración de un espacio concebido como “común”.

La Situación Actual

Hasta mediados del siglo XX la vida de los aymaras del extremo norte de Chile siguió girando alrededor de sus comunidades ubicadas en los sectores rurales. Aunque conectados por redes mercantiles con los centros urbanos costeros (Arica o Iquique) o enclaves económicos (como las oficinas salitreras de la pampa) de la región o semimerchantiles (trueques o intercambio de productos) con otras zonas indígenas rurales de la misma región o de Bolivia, sus espacios de reproducción siguieron acotados por los límites de sus antiguas comunidades, donde vivían la mayor parte del año, mantenían sus cultivos o sus animales, realizaban sus ritos y festividades. De ellas evidentemente se salía (para realizar algún trámite, vender sus productos, comprar o cambiar otros, emplearse temporalmente), pero siempre se volvía. Esta situación cambia radicalmente cuando desde los años cincuenta los aymaras comienzan a emigrar masivamente hacia las ciudades costeras. Este fenómeno es producto de la conjunción de una serie de factores de expulsión y atracción migratoria (González 1996).

En esos momentos ya es visible un cambio fundamental en sus estructuras de reproducción económica, ya que comienzan a transar parte creciente de sus productos campesinos en valores monetarios y van adquiriendo paralelamente una cantidad cada vez mayor de bienes de consumo de procedencia industrial. Dentro de la unidad familiar campesina deja de existir identidad entre producción y consumo y comienzan a abandonar las prácticas premercantiles de intercambio. Se transforman de

esta manera en productores mercantiles simples. En esos años se inicia una creciente pauperización de las economías familiares por condiciones desfavorables en la articulación mercantil con la demanda regional de productos agropecuarios (la que empieza a ser abastecida de la zona centro-sur del país). Paralelamente, parece haberse producido un grave desequilibrio entre crecimiento poblacional y la capacidad de sostenimiento productivo (debido a ciertos niveles de desarrollo tecnológico). Este panorama se agrava con contracciones de la producción agropecuaria ocasionadas por las crisis relativamente cíclicas de los recursos naturales (como sequías o inundaciones). A la vez, primero Arica entre los cincuenta y comienzos de los setenta y luego Iquique desde mediados de los setenta en adelante, viven fuertes procesos de activación económica y de crecimiento urbano que incentivan la inmigración, a lo que se une la ampliación de la frontera agrícola en los valles aledaños a la ciudad de Arica desde mediados de los sesenta.

Actualmente la sociedad aymara chilena no puede ser representada como una sociedad estrictamente rural, ya que al menos dos tercios de su población viven en sectores urbanos (González 1990; González y Gundermann 1989; van Kessel 1988). Las comunidades rurales, en tanto, presentan en casi todas partes una estructura demográfica anormal y un claro “envejecimiento” de su población. Sin embargo, esta situación se viene repitiendo desde el censo de 1960, es decir, han pasado casi cincuenta años y no se ha producido el colapso demográfico lógico de esperar. ¿Qué pasa entonces? Los individuos en edades educacional o laboralmente activas se marchan de la comunidad hacia las ciudades, pero permanentemente está retornando una proporción de “viejos” a reemplazar a los que fallecen, de la misma manera que siempre permanece un porcentaje de matrimonios jóvenes que ven partir a sus hijos cuando alcanzan las edades en que no existe oferta escolar en sus comunidades. De esta manera, el despoblamiento forma parte de una nueva y compleja situación estructural, cuya comprensión depende de lo que ocurre no solo en las comunidades interiores, sino también en sus prolongaciones urbanas. El espacio de vida comunal ya no está limitado o circunscrito a los antiguos límites territoriales de la comunidad rural.

Los migrantes no se desvinculan de sus comunidades de origen. Ello se manifiesta en los numerosos viajes que realizan desde las ciudades²⁸, por

cuestiones económicas, sociales, o festivo-religiosas. La relación económica puede ser directa cuando siguen manteniendo producciones agropecuarias en sus comunidades de proveniencia, efectuando los arreglos pertinentes (acuerdos con parientes, división del grupo familiar en residentes urbanos y rurales o contratación de trabajadores); o de forma indirecta, cuando mantienen bienes y/o derechos en el interior, a través de diversas modalidades sin renta (mediante convenios de custodia, cuidado o riego con familiares) o aparcería (a través de contratos de medierías y arriendos) con los ocupantes efectivos de los predios. Asimismo, en muchas ocasiones se confunden los ingresos rurales con los urbanos, sea porque forman uno solo, sea porque las remesas de dinero y bienes circulan en uno u otro sentido.

La relación campo-ciudad tiene también dimensiones sociales y culturales. Es común que los migrantes sigan influyendo en la organización social de sus comunidades, asumiendo su representación en la ciudad (en trámites y diligencias) o participando directamente como miembros de sus organizaciones (en las juntas de vecinos y organizaciones económicas rurales), procurando asistir a las reuniones más relevantes o en ocasión de la visita de alguna autoridad. Asimismo, la comunidad rural tiene una contraparte urbana en los Centros de Hijos de Pueblos, donde se reúnen los migrantes de una misma localidad. Pero quizás la relación más importante, que perdura aún habiéndose perdido los vínculos económicos directos o indirectos, es la participación en las celebraciones festivo-religiosas (santos patronos, floreos, carnavales, difuntos, limpia de acequias y canales) en sus comunidades de origen. Mediante la asunción de los cargos rituales, los migrantes enseñan que la reproducción cultural de la comunidad rural es también posible con los ingresos generados con su inserción urbana.

Los migrantes desarrollan preferentemente una estrategia de consecución de ingresos que incluyen a todo el grupo familiar y giran preferentemente alrededor de las ocupaciones por cuenta propia²⁹. La economía urbana enfrentada como una suerte de empresa familiar (que recuerda su proveniencia campesina), no sujeta a horarios estrictos o renunciando frecuentemente al trabajo apatronado, aparte de permitir la reproducción económica en la misma ciudad, lo hace también en relación con los espacios del interior. Al poder sustituir miembros de manera temporal a la empresa familiar urbana, o efectuar

acomodos en la distribución del trabajo, muchos pueden seguir relacionados con sus comunidades rurales de origen.

Todos estos antecedentes muestran que es difícil comprender la actual comunidad aymara como una entidad de exclusivo asiento rural y compuesta solamente de una cantidad variable de familias campesinas cuyo sustento proviene principalmente de sus actividades agropecuarias. La sociedad aymara rural no puede seguir siendo vista como un colectivo pasivo sin capacidad de adaptación, cuya realización económica sigue encerrada y referida solamente respecto de una comunidad interior aislada. Asimismo, tampoco se puede sostener que los desplazamientos hacia los centros productivos regionales más importantes se constituyen a partir de la imagen del viaje sin retorno, en su disolución como proletarios o empresarios agrícolas (o urbanos).

Actualmente los aymaras siguen estrategias económicas múltiples y diversificadas que consideran diversas actividades, que ya no tienen exclusivamente una realización comunal local, sino una de carácter translocal, en espacios geográficos, sociales, económicos y culturales diversos, por los que transitan de manera multidireccional³⁰. Esta nueva situación podría interpretarse desde la perspectiva de una reimplantación de la ocupación complementaria de distintos espacios ecológicos productivos, como la que ocurría en el período prehispano, con la que iniciamos este trabajo. Sin embargo, el panorama parece ser más complejo que el de la posible continuidad de un ideal andino, ya que no se trata exclusivamente de la apropiación de diversos espacios de producción agropecuaria, sino de la realización de distintas actividades económicas agrarias y no agrarias y, en definitiva, de otra construcción histórica.

De hecho, ya no existe correspondencia absoluta entre espacio y filiación étnica. Solo en las zonas altiplánicas los individuos se siguen declarando mayoritariamente aymaras. En la precordillera la mayoría prefiere autoimponerse un término más elusivo, el de "andinos", que remite más bien diferencias geográficas y no étnicas. En los valles bajos, definitivamente, hace mucho tiempo que se consideran como no indígenas. Solo las migraciones escalonadas varían esta situación, en la medida en que individuos altiplánicos (provenientes incluso de Bolivia) llegan a instalarse en los valles precordilleranos o cercanos a la costa. Pero en varios casos

esta intromisión provoca conflictos. Los habitantes originales de los valles aceptan al inmigrante de las tierras altas, pero como trabajador o propietario, no como un “indio” cuyas costumbres les recuerdan un pasado del que ellos mismos han estado tratando de salir al menos desde el siglo XIX³¹. Este mismo panorama, el de ser más o menos indios, se repite en la ciudad, según el lugar de proveniencia de los migrantes.

Sin embargo, desde los sectores de jóvenes urbanos profesionales ha emergido un nuevo fenómeno: la valoración positiva del ser indio. Esta nueva propuesta es importante por la importancia política de sus agentes, que crearon las primeras organizaciones con una demanda étnica y obtuvieron una mayor resonancia a nivel nacional, por cuanto lograron insertarse y mantener alianzas con el movimiento indígena del resto del país, al punto que después del advenimiento de la democracia al país, pasaron a controlar la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, un organismo creado especialmente para canalizar la acción gubernamental hacia los pueblos originarios. De esta manera, son estas organizaciones compuestas por estos jóvenes profesionales las que, de una u otra manera, controlan la relación política con el Estado, una posición privilegiada en un contexto donde existe un gobierno que discrimina positivamente a los sectores indígenas a través de iniciativas legales y administrativas y, quizás lo más importante, la canalización de recursos (González y Gundermann 1996).

Curiosamente, en aquel preciso segmento por el cual sus padres abandonaron las comunidades rurales, para asegurar su ascenso social y su circulación étnica mediante la educación, es de donde retorna lo indígena para llenar el espacio abierto por la translocalización de la comunidad. Hasta ahora al menos, esta nueva propuesta se ha apoyado, más que en el conflictivo pasado reciente, en el rescate de un pasado lejano, en la exageración ideológica de la grandeza del Incario, lo que la acerca mucho a la visión liberal criolla peruana del siglo XIX, que planteaba: “Inkas sí, Indios no” (Méndez 1996). Sin embargo, dado que este segmento controla la relación política con un nuevo Estado que discrimina positivamente lo aymara, la cuestión es si este pueblo logrará avanzar hacia una nueva construcción

histórica que permita la emergencia de una moderna correspondencia entre espacio y filiación indígena.

Conclusiones

La irrupción del régimen colonial hispano determinará la emergencia de un sistema de jurisdicciones espaciales discretas, esto es, basadas en la integridad de la continuidad de un territorio delimitado. Los límites impuestos por las divisiones político-administrativas y religiosas españolas, significarán un retroceso del control vertical dentro de áreas microrregionales más reducidas, sobre las que sus ocupantes plantean una identidad de tipo exclusiva y la consecución de los recursos producidos en las otras zonas pasa a realizarse exclusivamente vía intercambio.

Durante el período republicano, el control espacial se restringe aún más con la fragmentación de las comunidades históricas coloniales en neocomunidades de menor tamaño, que elaboran un tipo de identidad colectiva localista (en algunos lugares con pérdida, incluso, de adscripción étnica) y, a la vez, se incrementa la independencia de los hogares, producto de la incapacidad de la comunidad para definir aspectos estratégicos de su vida social, en especial el acceso a la tierra.

Por último, en el caso de la situación contemporánea, el espacio de reproducción ya no está limitado o circunscrito dentro de los antiguos límites territoriales de la comunidad rural, ya que la mayor parte de los miembros de las comunidades indígenas residen en las ciudades, pero dado que siguen ligados económica, social y culturalmente a sus localidades de origen, ha emergido un nuevo tipo de comunidad translocal que tiene un espacio de realización rural-urbano.

Agradecimientos: En este trabajo se utilizan resultados de los proyectos de investigación FONDECYT N° 1030350, 1060973, 1110246 y 1130667. Se agradece el apoyo del Convenio de Desempeño Universidad de Tarapacá y Ministerio de Educación Pública. Agradecemos a los evaluadores anónimos sus sugerencias y observaciones, que terminaron convenciéndonos de no abordar en este trabajo la situación correspondiente al período prehispano.

Referencias Citadas

- Albó, X. 1979. *¿Khitixtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los Aymaras de hoy.* *América Indígena* 39 (3):477-527.
- Assadourian, C. 1982. *El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Augé, M. 1996. *El Sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología.* Paidós, Barcelona.
- Bonilla, H. 1984. *Guano y Burguesía en el Perú.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1989. *Estado y tributo campesino. La experiencia de Ayacucho.* Instituto de Estudios Peruano, Documentos de Trabajo, Lima.
- Clifford, J. 1997. Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology. En *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por A. Gupta y J. Ferguson, pp. 185-222. University of California Press, Berkeley.
- Castro, L. y C. Figueroa 2005. *Documentos para la Historia Regional: Padroncillos y Talonarios de Predios Rústicos de Tarapacá 1864-1878.* Universidad de Valparaíso y Universidad Santo Tomás, Viña del Mar.
- Contreras, C. 1989. Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-Independencia. *Histórica* XIII (1):9-44.
- Durand, G. 1977. El padrón de contribuyentes de Tarapacá en 1845. *Revista del Archivo General de la Nación* 4-5:115-199.
- Duviols, P. 1971. *La Lutte Contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial, l'Extirpation de l'Idolâtrie entre 1532 et 1660.* Institut Français d'Etudes Andines, Lima.
- Evans-Pritchard, E. 1992 [1940]. *Los Nuer.* Anagrama, Barcelona.
- Fernández, M. 1997. *Antropología de la Convivencia. Manifiesto de Antropología Urbana.* Cátedra, Madrid.
- Figallo, G. 1994. Los decretos de Bolívar sobre los derechos de los indios y la venta de tierras de las comunidades. *Debate Agrario* 19:111-134.
- García, J. 1976. *Antropología del Territorio.* Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid.
- Glick, N., L. Basch y C. Blanc-Szanton 1992. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. En *Towards a Transnational Perspective On Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, editado por N. Glick, L. Basch y C. Blanc-Szanton, pp. 1-24. *Annals of the New York Academy of Sciences*, New York.
- González, H. 1996. *Características de la Migración Campo-Ciudad entre los Aymaras del Norte de Chile.* Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- 1997. La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad: el trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural. *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I, pp. 315-324. Colegio de Antropólogos, Santiago.
- González, H. y V. Gavilán 1991. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara* 24-25:145-158.
- González, H. y H. Gundermann 1989. *Campesinos y Aymaras en el Norte de Chile.* Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- 1996. Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración. En *La Integración Surandina Cinco Siglos Después*, compilado por X. Albó, M. Arratia, J. Hidalgo, L. Nuñez, A. Llagostera, M.I. Remy y B. Revesz, pp. 395-416. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- 1998. *Contribución a la Historia de la Propiedad Aymara.* Corporación Nacional de Desarrollo Indígena-AGCI, Santiago.
- 2009. Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 41:51-70.
- González, S. 1990. *El Aymara de la Provincia de Iquique-Chile y la Educación Nacional.* Cuadernos de Educación Intercultural, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- Gumuchian, H. 1991. *Représentations et Aménagement du Territoire.* Anthropos, Paris.
- Hidalgo, J. 1978. *Revisita a los Altos de Arica en 1750.* Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica.
- 1986. *Indian Society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793, and its Response to the Rebellion of Tupac Amaru.* Tesis Doctoral, University of London, Londres.
- 1987. Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial. En *Chiefdoms in the Americas*, editado por R.D. Drennan y C.A. Uribe, pp. 189-296. University Press of Americas, Lanham.
- Jacobsen, N. 1989. Taxation in early republican Peru, 1821-1850. Policy making between reform and tradition. En *América Latina en la Época de Simón Bolívar. La Formación de las Economías Nacionales y los Intereses Económicos Europeos 1800-1850*, editado por R. Liehr, pp. 311-339. Colloquium Verlag, Berlín.
- 1997. Liberalism and indian communities in Peru, 1821-1920. En *Liberals, the Church and Indian Peasants. Corporate lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*, editado por R. Jackson, pp. 123-170. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Jara, A. 1956. *Legislación Indigenista de Chile.* Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Juliano, D. 1998. Los usos simbólicos del espacio. En *Lo que Duele es el Olvido. Recuperando la Memoria de América Latina*, editado por P. García, pp. 221-227. Publicaciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Kearney, M. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective.* Westview Press, Colorado.
- Kearney, M. y C. Nagengast 1989. *Anthropological perspectives on transnational communities in rural California.* Institute for Rural Studies, Documento de Trabajo 3, California.
- Kubler, G. 1952. *The Indian Caste of Peru, 1795-1940. A Population Study Based Upon Tax Records and Census Reports.* Smithsonian Institution, Washington.
- Larraín, H. 1975. La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581. *Norte Grande* 3-4:269-300.

- Marcus, G. 1995. Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.
- Martínez, G. 1989. *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*. Hisbol-ASUR, La Paz.
- Méndez, C. 1996. Incas sí, Indios no: Notes on peruvian creole nationalism and its contemporary crisis. *Journal of Latin American Studies* 28:197-225.
- Murra, J. 1972. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas. En *Iñigo Ortiz de Zúñiga. Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, editado por J. Murra. pp. 429-476. Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco, Lima.
- 1975. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1978. *La Organización Económica del Estado Inca*. Siglo XXI, México.
- 1985. The limits and limitations of the 'Vertical Archipelago' in the Andes. En *Andean Ecology and Civilization*, editado por S. Mazuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 3-13. University of Tokio Press, Tokio.
- Noéjovich, H. 1991. Las relaciones del Estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación. *Histórica* XV (1):43-57.
- Paz Soldán, M. 1878. *Verdaderos Límites entre el Perú y Bolivia*. Imprenta Liberal, Lima.
- Platt, T. 1978. Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales* 33 (5-6):1081-1107.
- Rivière, G. 1982. *Sabaya: Structures Socio-Économiques et Représentations Symboliques dans le Carangas, Bolivie*. Tesis Doctoral, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- 1986. Cuadripartición e ideología en las comunidades aymaras de Carangas (Bolivia). *Historia y Cultura* 10:3-27.
- Rostworowski, M. 1977. *Etnia y Sociedad*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rouse, R. 1992. Making sense of settlement: class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican migrants in the United States. En *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, editado por N. Glick, L. Basch y C. Blanc-Szanton, pp. 25-52. *Annales of the New York Academy of Sciences*, New York.
- Rowe, J. 1946. Inca culture at the time of the Spanish conquest. En *Handbook of South American Indians*, editado por J. Steward, vol. II, pp. 198-410. Smithsonian Institute, Washington.
- Saignes, T. 1986. Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (Siglos XVI-XX). En *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX*, compilado por S. Moreno y F. Salomon, pp. 91-135. Abya Yala-MLAL, Quito.
- Salomon, F. 1985. The Dynamic Potential of the Complementarity Concept. En *Andean Ecology and Civilization*, editado por S. Mazuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 511-531. University of Tokio Press, Tokio.
- 1986. *Native lords of Quito in the Ages of the Incas. The Political Economy of North-Andean Chiefdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Spalding, K. 1973. Kurakas and commerce: a chapter in the evolution of Andean society. *Hispanic American Historical Review* 53:581-599.
- 1974. *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sutton, C. 1987. The caribbeanization of New York City and the emergence of a transnational sociocultural system. En *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, editado por C. Sutton y E. Chaney, pp. 15-29. Center for Migration Studies, New York.
- van Kessel, J. 1988. *Los Aymaras Contemporáneos. Chile (1879-1985). Su Historia Social*. CREAR, Cuadernos de Investigación Social, Iquique.
- Wachtel, N. 1992. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes meridionales. *L'Homme* 122-124:39-52.

Notas

- ¹ Especialmente para el periodo colonial temprano, la utilización del término aymara se debe entender en relación con grupos hablantes de esta lengua y no necesariamente como un etnónimo, dado el complejo panorama étnico y lingüístico de la época.
- ² Salomon (1985) distingue entre mecanismos de complementariedad basados en la presencia o ausencia de un control político centralizado planificador y redistribuidor del intercambio de recursos. De esta manera, la complementariedad puede situarse desde unidades productoras (grupos domésticos) que utilizan y disponen de recursos de varias zonas sin mediación de autoridades redistributivas, hasta situaciones donde impera un control político central, entre las que se cuentan acomodos de acuerdo con el "archipiélago vertical" (Murra 1972, 1975) o de múltiples valles o partes de valles costeros (Rostworowski 1977). Los mecanismos de complementariedad también podrían prescindir de la ocupación efectiva de varias zonas ecológicas, sustentándose solo en intercambios, los que podrían realizarse entre grupos de distintos lugares o a través de redes de trajinantes, cuando no existe un poder político centralizado; y, cuando opera este, dar lugar a la aparición de sitios especialmente dirigidos a ese fin (como ferias o mercados) y de profesionales mercaderes (mindalas), como ocurría en Quito (Salomon 1986).
- ³ El Corregimiento de Arica comprendía los Tenientazgos de Locumba, Tacna (que incluye Arica) y Tarapacá.
- ⁴ Este período corresponde a lo que Assadourian (1982) ha llamado la fase de subordinación formal del sistema indígena al Estado colonial, a través del ajuste en el sistema de encomienda, cuando se reemplaza la renta en trabajo por bienes materiales, que favorecerá la realización mercantil de los productos campesinos.

- ⁵ La institución de la *mita* es la prestación de trabajo indígena por turnos al sector español, especialmente en el área de la minería. Dada su escala, la más importante fue la *mita* al “cerro rico de Potosí”, a la que concurrían anualmente miles de *mitayos* provenientes de distintas zonas del altiplano.
- ⁶ O en las propias comunidades, trabajando por encargo para empresarios hispanos, por ejemplo, en la confección de vestimenta (Spalding 1974). Es necesario aclarar que los Inka también impusieron formas de tributación a sus dominados, pero ellas se canalizaron bajo la forma de prestaciones de trabajo y operaron bajo la lógica de un sistema teóricamente redistributivo (Murra 1978).
- ⁷ Esto no solo afectó el plano de subsistencia material, sino también el ideológico, por cuanto el proceso de cristianización asociado a la implantación del sistema reduccional también contribuyó a acortar el vínculo con sus antiguas tierras relacionadas con el culto de los muertos y *pacarinas* (Duviols 1971).
- ⁸ Aunque no conocemos las reducciones creadas en la zona de Arica, sabemos que en 1578 la población indígena del Tenientazgo de Tarapacá había sido reducida a cuatro pueblos: “San Lorenzo de Tarapacá y San Antón de Moneda [Mocha], Santa María de Cayma [Huaviña], Santo Tomás de Camiña” (Larraín 1975:289).
- ⁹ Los caciques, como encargados de la recolección del tributo y las exacciones de trabajo servil, eran los intermediarios entre la administración española (representada por los correjidores) y los indígenas.
- ¹⁰ Saignes (1986) plantea que los pueblos de las reducciones en los Andes meridionales estaban semidespoblados y que la gente siguió residiendo en sus antiguas estancias y aldeas junto a sus chacras y ganados.
- ¹¹ Para una descripción y un análisis estructural de lo que ocurre en este ámbito con Isluga, el poblado central de la comunidad histórica homónima ubicada en el altiplano de Tarapacá, cf. Martínez (1989). Para una descripción de Sabaya, un caso similar cercano al anterior, pero en territorio boliviano, cf. Rivière (1982, 1986).
- ¹² El *ayllu* (un término quechua) tiene varias acepciones en la literatura antropológica andina. Ha sido descrito como “*a kin group with theoretical endogamy, with descent in the male line, owned a definite territory*” (Rowe 1946:255); o, con un sentido más general, como “*any group whose members regard themselves as ‘brothers’ owing one another aid and support, in contrast to others outside the boundaries of the group*” (Spalding 1973:583). También se denomina así a distintos niveles de división socioespacial dentro de la estructura social segmentaria característica de las sociedades andinas, especialmente las meridionales, mencionándose *ayllus* “mínimos” (compuestos de grupos patrilocales), “menores”, “mayores” (que corresponden a una mitad) y “máximos” (un grupo étnico, por ejemplo, los Macha del norte de Potosí) (Platt 1978). Esta formulación recuerda la estructura segmentaria de los Nuer, descritos por Evans-Pritchard (1992 [1940]), pero en este caso se trata de grupos territoriales y no de linajes.
- ¹³ Así, durante la segunda década del siglo XVII, a petición de las autoridades indígenas de Chiapa y San Lorenzo de Tarapacá, el Teniente Corregidor de Tarapacá y su superior el Corregidor y Justicia mayor del Corregimiento de Arica, otorgaron amparos, concedieron posesiones y establecieron
- diversos linderos y amojonamientos entre las comunidades de Chiapa y Sotoca en el sector precordillerano, y de estas con Cariquima e Isluga en el altiplano (Paz Soldán 1878:51-52; curiosamente este mismo conjunto de documento lo hemos encontrado todavía en posesión de indígenas de comunidades de Isluga, cf. González y Gundermann 1998). Por el mismo momento, el gobernador y cacique principal del Pueblo de Chiapa solicita un amparo sobre unas tierras ubicadas en la parte baja, al pie del desierto, en la quebrada de Camiña (Tana o Camiña, Corza, Quiña y Tiliviche), amenazadas por españoles (Paz Soldán 1878:25).
- ¹⁴ Un memorial de los Hatun Carangas de fines del siglo XVII, menciona que cuando una autoridad local caranga “trajo dos medias de arina de maíz a este pueblo de Timar [un poblado cerca de Arica] para que las viudas le hicieran chicha y habiéndole sabido el jilakata bernardo puma se las volvió diciéndole no ser de la jurisdicción de estos parajes sino del pueblo de Turco [en Carangas, Bolivia] a que no le hallaron mas palabras” (Rivière 1982:20).
- ¹⁵ La nota anterior es esclarecedora también sobre este tema.
- ¹⁶ Sobre la vigencia de la identidad “localista” se puede consultar, entre otros, Albó (1979), González y Gavilán (1991) y Wachtel (1992).
- ¹⁷ En este punto retomamos en gran parte los antecedentes expuestos un trabajo anterior de González y Gundermann (2009).
- ¹⁸ En realidad, la noción de propiedad o usufructo comunal indígena comienza a ser atacada durante el período borbónico, particularmente con el reinado de Carlos III (1759-1788), cuando para incrementar los ingresos fiscales, entre las décadas de los setenta y los ochenta, se facilitó la venta a particulares de tierras sobrantes de las comunidades y, como se ha mencionado antes, los *kurakas* y nobles andinos fueron perdiendo lentamente su estratégica función en la recolección de tributos, hasta que fueron reemplazados por funcionarios nombrados por la Corona. Sin embargo, los Borbones nunca se atrevieron a aplicar sobre las comunidades andinas las reformas proto-liberales que habían emprendido sobre las propiedades colectivas de tierras en España entre los años 1750 y 1790, al parecer tanto por razones fiscales (la necesidad de asegurar la cooperación comunal en la recolección de los incrementados pagos de tributos) como políticas (el temor por nuevos levantamientos indígenas, como los liderados por Túpac Amaru de 1780-1781) (Jacobsen 1997).
- ¹⁹ Evidentemente, una fórmula carente de contenido real para la mayoría del país, dadas las restricciones al ejercicio pleno de derechos para ciertos sectores marginales o marginados y las desigualdades sociales que continúan incluso hasta hoy.
- ²⁰ Ya antes, en 1812, las Cortes liberales de Cádiz también estuvieron cerca de disolver el pacto entre la Corona y las comunidades indias cuando abolieron el tributo y la servidumbre de trabajo (*mita*), pero estas medidas fueron inmediatamente revocadas en 1814, con el regreso de Fernando VII al trono (Bonilla 1989).
- ²¹ Los no indígenas fueron incluidos en un padrón distinto, el de “castas”, que “no estaban sujetas al pago de una contribución fija, sino en cambio a la entrega al fisco del 4% de las utilidades devengadas de sus predios e industrias” (Contreras 1989:30). El aporte de indígenas y no indígenas

- siempre fue desigual, tanto en el monto que pagaba cada uno, como en el volumen de ingresos generados al erario nacional (Jacobsen 1989).
- ²² El padrón fue publicado por Durand (1977), pero solo con los padrones de predios rústicos, industria y castas. El padrón de la categoría de indígenas se mantiene inédito, pero contamos con una copia transcrita del original existente en el Archivo Nacional del Perú (código 0308, Sección Hacienda). En teoría estos padrones debían actualizarse cada cinco años. Sin embargo, aparte del mencionado, no se han encontrado otros. Kubler (1952), que realizó un recuento demográfico para todo el Perú entre 1795 y 1940 utilizando este tipo de fuentes, menciona un Padrón de Castas de 1827 para Arica y dos de Indígenas, Predios e Industrias para Iquique, de los años 1839 y 1845 (que es el que utilizamos).
- ²³ El original de la matrícula tarapaqueña se encontraba en el Archivo de la Intendencia de Iquique, pero ha desaparecido. Afortunadamente, disponemos de una copia fotostática facilitada por el Dr. Lautaro Núñez. La información de algunas localidades particulares ha sido encontrada también en el Archivo Nacional de Santiago (véase Castro y Figueroa 2005, que también incluye la matrícula). En el caso del Padroncillo de Contribuyentes de la provincia de Arica, la copia la hemos rescatado del Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (código ARP/7-415, Sección Colonial).
- ²⁴ Esto marca una diferencia con lo que ocurre durante la administración peruana republicana, donde “se reconoce un derecho de propiedad que no se define por titulación, sino por ocupación... al no haber catastro ni titulación” (Noéjovich 1991:58).
- ²⁵ Por las características y contenidos de la publicación, detrás de las autoridades indígenas se observa la mano de un tercero, jurista o letrado, seguramente Julio Hevia Labbé, el abogado patrocinante de las tramitaciones que realiza la comunidad.
- ²⁶ Los textos coloniales citados en el folleto son los mismos que se encuentran en los *Documentos presentados por el cacique de Isluga Don Diego Mamani en un juicio de deslindes contra Sabaya, la comunidad Carangas vecina, en el año 1810*, publicados por Paz Soldán (1878).
- ²⁷ Este último antecedente señala la injerencia del abogado patrocinante.
- ²⁸ En una encuesta realizada entre migrantes en las ciudades de Arica e Iquique, un 82,6% de los individuos había viajado a su comunidad durante el año anterior a la entrevista, presentándose un promedio de 6,1 visitas anuales (González 1997).
- ²⁹ Las ocupaciones por cuenta propia están presentes en un 65,0% del total de entrevistados en la encuesta mencionada anteriormente. Asimismo, si se analizan sus ingresos familiares, resulta que solo en un 27,1% de los casos provienen exclusivamente de la fuente salarios, mientras que un 39,5% exclusivamente de actividades por cuenta propia y un 33,4% de combinaciones de ambos tipos de fuentes (González 1997).
- ³⁰ Este fenómeno entronca con los nuevos desarrollos en los estudios del campesinado sobre el impacto de la migración internacional, que implican un traslado del foco de atención, ya que si la estructura de la vida campesina se estudió en el marco de las localidades rurales, su movimiento debe pasar a estudiarse en ámbitos abiertos que incluso sobrepasan las fronteras nacionales. Estos trabajos han mostrado que en esos movimientos se conservan raíces y flujos con las comunidades de origen, que se incorporan las remesas de los emigrados en las estrategias de supervivencia campesina, que los migrantes son aceptados y acogidos a su retorno, que mantienen vigentes las redes sociales con las comunidades de origen (para un recuento y bibliografía cf. Kearney 1996), de donde han surgido nuevos conceptos como “sistemas socioculturales transnacionales” (Sutton 1987), “comunidad transnacional” (Kearney y Nagengast 1989) o “transnacionalismo y transmigrantes” (Glick et al. 1992), además del reconocimiento de los movimientos migratorios como multidireccionales o multipolares y la noción de redes con flujos complejos (Rouse 1992). En términos de la teoría antropológica remite a un cuestionamiento de los límites de las prácticas espaciales del trabajo de campo (Clifford 1997; Marcus 1995) y de los lugares tradicionales de estudio como totalidad explicativa (Augé 1996) y la necesidad de adecuación de la disciplina al proyecto de la *civitas* como estrategia de convivencia de distintas culturas (Fernández 1997).
- ³¹ Aparte de “indios”, los aymaras que llegan desde el altiplano son tratados por los vallesteros como “bolivianos” (esto es, de otro país) o “gentiles” (es decir, paganos bárbaros).